تمييز، مجلّة تاريخ الأفكار العلميّة والفلسفيّة
ⵜⴰⵎⵢⵉⵣ, ⵜⴰⵙⵖⵓⵏⵜ ⵏ ⵓⵎⵣⵔⵓⵢ ⵏ ⵜⵡⵏⴳⵉⵎⵉⵏ ⵏ ⵜⵉⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⴼⵍⵙⴰⴼⵉⵏ
Tamyīz, Journal of History of Scientific and Philosophical Ideas
Tamyīz, revue de l'histoire des idées scientifiques et philosophiques

Volume 01 Issue 02 (December 2024): 256–266

مراجعة كتاب مصطفى العليمي ' معجم كشّاف للمفاهيم والاصطلاحات الصّوفيّة لدى ابن عربي، الفلسفة الروحيّة في أفق محيط بلا ساحل '

Romdhan BEN MANSOUR
Tunis al-Manar University, Tunis
Benmansourromdhan@yahoo.fr
ORCID: 0000-0003-1202-3843

رمضان بن منصور
جامعة تونس المنار، تونس

""يا قوم! لا أقول إنّ حكمتكم الإلهيّة هذه باطلة ولكنّي أقول إنّي إنسان أعلم علما إنسانيّاً." ابن رشد، **الحسّ و المحسوس**

"فعند هذا التّوجّه أفاض الله عليه (المتصوّف المحقّق) من نوره علما إلهيّاً عرّفه بأنّ الله تعالى من طريق المشاهدة والتّجلّي (لا من طريق الأدلّة النّظريّة)." ابن عربي، **الفتوحات المكّيّة**

1. رسم الكتاب

صدر في النّصف الأوّل من سنة 2024، عن مجمع لطرش للتّوزيع بتونس معجم الأستاذ مصطفى العليمي **كشّاف للمفاهيم والاصطلاحات الصّوفيّة لدى ابن عربي: الفلسفة الرّوحيّة في أفق محيط بلا ساحل**[1]. يحتوي المعجم على 207 صفحة من الحجم المتوسّط.

صاحب الكتاب أستاذ وباحث تونسي، متحصّل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة سنة 2019 من جامعة تونس الأولى ببحث عنوانه **نقد العقل عند ابن عربي**، صدر له العديد من البحوث والدّراسات حول هذا الغرض، منشورة بمجلاّت وكتب جماعيّة تونسيّة وأخرى عربيّة. "وهو بصدد الانشغال بما يثيره التّلقي الغربي لابن عربي من جدل واسع اليّوم."

ينتمي الكتاب إلى جنس المعاجم المختصّة المستقصيّة في اصطلاحات المتصوّفة ومعانيهم الّتي تدور في صناعتهم ويفترقون بها عن بقيّة معاني الفرق والصّنائع والعلوم الإسلاميّة مثل علم الكلام، والفقه، والشّعر فضلا عن الفلسفة "الدخيلة".

إضافة إلى اندراج الكتاب في سياق نظري معقّد وعويص مجاله تشقيق المصطلحات الصّوفية وضبطها يختار الأستاذ مصطفى لكشّافه نموذجا بلغ عنده علم التّصوف السّمت الأقصى في اعتبار المعاني وإجرائها على غير المجرى الطبيعي والرسمي. أقصد بالنّموذج هنا محيّ الدّين ابن عربي (عاش في القرنين الثّاني والثّالث عشر ميلادي). "هذا المحيط بلا ساحل" كما ورد في العنوان المرفق للكتاب.

يحوي المؤلَّف ما يناهز مائة وثلاثون (130) لفظا صوفيّاً موزّعة على أربعة موضوعات كبرى مسبوقة بمقدّمة نظريّة متناسبة كميّاً مع حجم الكتاب.

يمكن اختزال أهمّ الأفكار الواردة في المقدّمة في العناصر الأربعة التّاليّة:

أوّلا، تنزيل سياق المعجم ضمن السّياق العام الّذي باشره الكاتب حين ألّف أطروحته تحت عنوان **نقد العقل عند ابن عربي** (ذُكر في هامش المقدّمة ص 9 أنّها قيْد النّشر). معنى ذلك أنّ الأطروحة هي الّتي شكّلت التّعيّن الأوّل لفكرة المعجم الحالي. إنّ الّذي أفضى إلى جرْد المفاهيم

---

[1] مصطفى العليمي، **معجم كشاف للمفاهيم والاصطلاحات الصّوفيّة لدى ابن عربي الفلسفة الصّوفية لدى ابن عربي الفلسفة الروحيّة في أفق محيط بلا ساحل**(تونس: مجمع لطرش للتوزيع، 2024).

عدديا، وضبطها دلاليا، وترتيبها تسلسليا لم يكن لينجز لولا فحص الأستاذ العليمي في متون ابن عربي، وأخصّها **الفتوحات**، وهو الأمر الّذي أتت عليه أطروحته.

ثانيا، يذكر المؤلف الصعوبات التي عرضت له في بحثه ويمكن إجمالها في ضربين:

ضرب أوّل تتعلّق فيه الصّعوبة بلغة ابن عربي الذّوقيّة الرّمزيّة، وهو الأمر الّذي قاده إلى وضع "**عمل تأويلي في تمييز توظيف الاصطلاحات.**" (**المعجم**، 20). هذا التّأويل الّذي سيكون معيار ترتيبه للاصطلاحات حسب "مراحل الولاية الأربعة الكبرى" سيؤثر بعمق في مراجعتنا النّقديّة اللاّحقة.

ضرب ثان تتعلق فيه الصعوبة بالطريقة التي ينبغي أن يقع بها ضبط ترتيب المفاهيم الصوفية عند ابن عربي. هل يتّبع الكاتب طريقة القدامى في ترتيب ألفاظ معاجمهم وفق التّرتيب الألفبائيّ أو الأبجديّ أم يبتدع لنفسه ترتيبا آخر من عِنْدِيَاتِه قائم على مراحل الولاية الكبرى لابن عربي؟

ثالثا، يشير الكاتب في مقدّمته إلى "صراع المعقوليّات" في عصر ابن عربي. فهو يعتقد بأن "شوكة" الأخير، إزاء أعلام عصره ومدارسه، إنّما تكمن في تحويل الحقيقة من ميزة عقليّة إلى ميزة قلبيّة. الأمر الذي حدا به إلى نقد المعقوليّات الرّسميّة السّائدة وأهمّها المعقوليّة المشّائيّة، مجسّدة في فلسفة ابن رشد، وبقية المعقوليّات الفقهيّة والنّحويّة وحتّى الصّوفيّة الخارجة عن ركاب تصوّفه.

رابعا، أهميّة ابن عربي راهنا وإمكان انخراط الفكر العربي الإسلامي في التّفكير العالمي والكوني نظرا لوجود "**تناسب بين عصره وعصر ما بعد الحداثة على مستوى العلاقة المتشنّجة بالعقل.**" (**المعجم**، 23)

بعد ذلك يخصّص الكاتب أربعة عناوين كبرى لمعجمه. باستثناء العنوان الرّابع والأخير، "موجبات تصنيف مفاهيم التّصوف واصطلاحاته" ص162، تحوي بقية العناوين الثّلاثة الأولى على قوائم في المصطلحات متفاوتة في العدد وغير مرتبة أبجديا. وهذه هي العناوين الكبرى في الكتاب:

1- "روادفُ التّصوف ورواكيبُه": يخصّص فيه النّظر لعشرة مصطلحات مع تمهيد وجيز من وضعه (من ص 28 إلى ص 29) مذيلة بحواشي.

2- "بُنى التّصوف الأطوار والمنقلبات الترنسندنتالية لتشكّلها": يتضمّن فحص مائة وخمسة (105) مصطلحا تقريبا. يقسّمها الكاتب إلى عناوين فرعيّة (أ، ب، ج، د). وهو ما يجعله أطول العناوين تحريرا (من ص 40 إلى ص 135).

3- "في استشكال علاقة الجمال والجلال والكمال": فحص تسعة (9) مصطلحات صوفيّة (من ص 135 إلى ص 161).

4- "موجبات تصنيف مفاهيم التّصوف واصطلاحاته": فيه يقع تحديد موجبات التّصنيف على المستويات النّظريّة والأخلاقيّة والأنطولوجيّة (من ص 162 إلى ص 186). لا يتعلّق الأمر هنا بعرض المصطلحات وضبطها دلاليّا وإنّما بتحليلات ثريّة يقدّمها الكاتب تبدو وكأنها توطئة للمعجم ذاته بالرغم من ورودها في آخر الفهرست.

ينتهي الكتاب أخيرا إلى صياغة خاتمة تليها قائمة المصادر والمراجع التي أُعتمد عليها في تحرير المعجم. تلك هي تقريبا أهم تمفصلات العمل على المستوى المنهجي.

2. مراجعة نقديّة للكتاب

سُعدت، في الحقيقة، لمّا ألفيْت كتاب الأستاذ مصطفى العليمي عملا منشورا؛ إذ هو من جنس المؤلفات نادرة الحدوث والوضع في جامعتنا، وتحديدا في اختصاص الفلسفة العربيّة الإسلاميّة. من هذه الجهة، يشبه وضع المعاجم الصّوفية المختصّة وضع تحقيق المخطوطات الفلسفيّة في النّدرة والقلّة، فهي "كالكبريت الأحمر" حسب المأثور عن الشّيخ الأكبري. ربّما يعود سبب ذلك إلى غياب تقليد أكاديمي في إرسائها وسنّها بين الباحثين أو إلى عسر طبيعتها ومشقّة فحص ألفاظها المجرّدة الّتي تدلّ على الكيفيّات والماهيّات أكثر منها على الكميّات والمقادير المحسوسة، وهي أمور كلّها تفضي إلى نفور النّفس والمزاج منها، وبالتّالي تركها وهجرها.

لذلك أعتقد أنّ العمل جدير بالقراءة والمراجعة؛ بل يشكر صاحبه من هاتين الجهتين على الأقل: جهة إبداع عمل خارج عن تقاليد البحث المتعارف عليها عندنا وبين طلبتا، وجهة قول ما كان ليقال في الفلسفة إلى يومنا القريب، خاصّة وهو يصرّح (ابن عربي) بأنّ أقاويلها مجرّد رسومات وآثار لليقين والتّحقيق الذي يدّعيه.

ولعل هذا الالتباس، بين التّصوف الأكبري و"الفلسفة الحرّة"، هو الذي دفع الأستاذ مصطفى في سياقات كتابه إلى "جلب" الفارابي، وابن سينا، وخاصّة ابن رشد المعاصر له حين يتحدّث عن "صراع المعقوليّات" في أندلس القرن الحادي عشر والثّاني عشر ميلادي. لا أقصد بلفظ الجلب

هنا سوى استدعاء يبدو في بعض الأحيان قسريا، وإن كان يملك من الطرافة ما يتيح له أن يكون موضوع حوار علمي ليس شبيها حتما بحوار "لا و نعم" بين ابن رشد وابن عربي.

سأكتفي، على جهة الإجمال، بالإشارة إلى بعض الملاحظات النّقديّة الّتي تمسّ مضمون الكتاب ومنهجه، وكذلك إلى بعض الالتباسات السّياقيّة الّتي تعرض للقارئ المختص فضلا عن القارئ العادي. سأبدأ بذكر الملاحظات الهيكليّة الّتي تمثّل عمدة الكتاب، ثمّ أتدرّج بعد ذلك إلى ما هو شكلي منها.

أ. ملاحظات تخصّ الكتاب من جهة الشّكل

مسألة العنوان

من الأنحاء الّتي يختلف فيها القدامى عن المعاصرين في وضع عناوين مؤلّفاتهم ومعاجمهم هو ميْل الأُوّل الواضح إلى الاختصار في ثبت عناوين كتبهم مقابل تفصيل الثّواني إلى الحدّ الّذي يصبح فيه عنوان العمل مضاعفا: عنوان أوّل رئيسي يرافقه تاليا عنوان ثان مطوّل. من هذه الجهة، يعتبر الكتاب الذي نراجعه ونقدم له مثالا جيّدا على ما أشرنا إليه. هكذا، ورد رسم العنوان على ظهر المعجم: **معجم كشّاف للمفاهيم والاصطلاحات الصّوفيّة لدى ابن عربي والفلسفة الروحيّة في أفق محيط بلا ساحل.**

في الحقيقة، لن أناقش الأستاذ العليمي في اختياره تطويل العنوان من عدمه، فكلا الاختيارين لهما من الوجاهة ما يفي لترجيح أحدهما عن الاخر، ولكن سأنازعه في الثّقل الّذي أتى عليه عنوانه المذكور أعلاه. احتوى العنوان على ثنائية اصطلاحية مضاعفة: معجم وكشّاف، من جهة أولى، ومفاهيم واصطلاحات، من جهة ثانيّة. بالرّغم من كون المفردات ليست مترادفة، إلاّ أنّها متقاربة دلاليّا. وهو أمر يتسبّب في خلط كبير في ذهن القارئ: هل هو إزاء معجم أم كشّاف؟ وهل هو أيضا أمام مفاهيم أم مصطلحات؟

أعتقد أنّه كان بإمكان المؤلّف، قبل ثبت عنوان معجمه وترسيمه، أن يعود إلى التّقليد الّذي جرى عليه الأمر في كيفيّة التّفرقة بين المعجم والكشّاف أوّلا، وبين المفاهيم والاصطلاحات ثانيّا. حتّى لا يقع في هذه الكثافة الاصطلاحيّة في كتاب قُصد فيه أوّلا الوقوف على تفصيل القول في الألفاظ الصّوفيّة.

إضافة إلى ذلك، لمّا كان صاحب المعجم يصرّح في ص 18 بأنّ أغلب المصطلحات الّتي يفحصها دلاليّا مستمدّة، في الأصل، من كتاب **الفتوحات المكيّة**، فإنّ عنوان كتابه ملزم من جهة الضّبط العلمي أن يدرج هذا المصدر ضمن العنوان الرئيسي.

تسمح الملاحظتان السّابقتان، المتعلقتان بمسألة العنوان، باقتراح ضرورة تعديل العنوان وتصويبه حتّى يُرفع الخلط الدلالي ويتوضّح أكثر المصدر المعتمد عليه في الإحالة العلميّة. أقترح، على سبيل المثال، العنوان التّالي: **اصطلاحات التّصوّف لدى ابن عربي من خلال كتابه الفتوحات المكّيّة**.

مسألة ترتيب المصطلحات

لئن اعترف الكاتب بأنّ ترتيبه لمعجمه جاء على خلاف ما درجت عليه تقاليد تصنيف المعاجم المختصّة في التّصوف، القائمة على الطرق الأبجديّة أو الهجائيّة (مثال ذلك معجم **اصطلاحات الصّوفيّة** لعبد الرّزاق الكاشاني (ت. 730ه) فإنّه، في المقابل، لم يتعمّق بالقدر الكافي، حسب رأيي، في بيان طريقة التّرتيب الّتي عرضت لألفاظ معجمه المستمد أغلبها من **الفتوحات المكّيّة** لابن عربي (ص 18). وقرينتي في ذلك ما أورده من تفصيل، في صفحة 16، حين قارن بين طريقة القدامى التّقليديّة وطريقته "الجديدة" في التّرتيب الاصطلاحي للألفاظ.

تقوم طريقته الجديدة، وفق ما صرّح به، على "**عمل تأويلي يراعي تمييز توظيف الاصطلاحات حسب مراحل الولاية الأربعة الكبرى**" (ص 20).

هذه المراحل الّتي قسّمها على كامل العنصر الأوّل "روادفُ التّصوف ورواكيبُه": أ- طور المريد، ب- طور السّالك، طور الولاية، د- طور القطب. هذا بالإضافة إلى تعلّق العمل التّأويلي بلغة ابن عربي عامّة وباصطلاحاته الموغلة في الرّمزيّة والإيحائيّة وتّحوّلاتها الدّلاليّة خاصة (ص 10).

بالرغم من كوني لست مختصّاً مباشراً في التّصوّف الإسلامي، بل إنّ مدخلي الأكاديمي له متأتّ، في الحقيقة، من مرجعيّة فلسفيّة رشديّة نقديّة معرفيّة، وهذا ما قد أفيد به في مناقشة عمل الأستاذ مصطفى، إلاّ أنّي ألاحظ أنّ طريقة ترتيب المصطلحات في المعجم ليست بالجديدة ولا المستحدثة، اللّهم من جهة التّأويل، وإنّما هي أقرب إلى طريقة القدامى القائمة على فكرة تناسب الألفاظ مع المقامات، وهي الّتي تخالف الطرق التّرتيبيّة الأبجديّة أو الهجائيّة في تقاليد ترتيب الاصطلاحات الصّوفيّة.

ينتج عن ذلك، وإن كان ذلك ليس بالضّرورة، أنّ المعجم، من جهة بناء عناصره، قريب الشّبه بالمنهج الّذي وضعه أبو القاسم القشيري (ت.465ه) في معجمه المعروف **بالرسالة القشيريّة**. إذ يقع في هذه الرسالة، وغيرها من مؤلفات المتصوّفة ومعاجمهم المتأخّرة، تبويب المصطلحات وترتيبها وفق مراحل المقامات والمعيار في كل ذلك يعود إلى فكرة التناسب بين المقام

والمصطلح مما يجعلها أقرب إلى التّصنيف الرّياضي. لذلك كان من الأحرى أن يقسّم الكاتب معجمه إلى أبواب وفصول، بل وحتّى آداب تلحق بالمصطلحات وتذيّلها.

مسألة (الباب) الرّابع في المعجم

يشذّ الباب الرّابع (من ص 162 إلى ص 186) عن الأبواب الثّلاثة الأولى، وإن كان في الحقيقة لا يطلق عليها أبوابا وإنّما يوردها كمجرّد عناوين، بخلو احتوائه على عرض تفسيري للمصطلحات الصّوفيّة؛ إذ كلّ ما ورد فيه هو تحليل معمّق وثري لموجبات تصنيفها. وهو بذلك يقطع تماما مع الأبواب السّابقة عليه من جهة كونها تمثّل محور المعجم وعموده الفقري. إذا كان الباب الرّابع خلاصة تحليليّة لمعايير التّصنيف ومبرّراته المنهجيّة والمعرفيّة، من وجهة نظر الكاتب، فإنّ كلّ ما سبقه من أبواب إنّما جاءت كتطبيق عملي اعتمادا على ما ذكره ابن عربي في تعريف مفرداته انطلاقا من **الفتوحات المكّيّة أساسا**.

لا أقول إنّ تأخّر ترتيب ومضمون الباب الرّابع عيْب هيكليّ في فهرست المعجم، وإنّما كلّ ما أقترحه هو صورة أخرى لها منطقيتها ووجاهتها في إخراج الكتاب على سمت يكون أفضل وأمتن. لقد كان بإمكان الكاتب أن يقلب ترتيب أبوابه فيجعل من الباب الرّابع، النّاظر في "موجبات تصنيف مفاهيم التّصوّف واصطلاحاته" موطّئا نظريا للأبواب الثّلاثة اللاّحقة. إنّ أسبقيّة وضع المعايير، أقصد معايير التّرتيب والتّبويب والتّصنيف في أيّ علم شئت، مقدّم منطقيّا ومعرفيّا على النتائج التّي تفضي إليها هذه المعايير أو السبارات.

أعتقد أنّ فهرست المعجم كان بإمكانه أن يكون أوضح للقارئ لو التزم المؤلّف، أوّلا، بوضع مبرّرات تصنيفه للمصطلحات، ثمّ توقّف، ثانيّا، على آثار تلك الموجبات، أيّ على تصنيفها الفعلي. قد أجد لنفسيّ إحراجا علميّا حين أريد البرهنة على ذلك بمثال مخالف تماما "للبراديغم" الّذي ينطلق منه ابن عربي، بل هو يفنّده ويتجاوزه في جلّ أعماله. أقصد هنا ما وضعه أرسطو في مقالة الدّال حين باشر معالجة مصطلحات ليس فقط علم ما بعد الطبيعة، وإنّما أيضا مصطلحات علم الطبيعة، الّتي خصص لها عملا مفردا هو كتاب **الطبيعة** أو الفيزيقا.

قبل أن يفحص أرسطو ألفاظ هذين العلمين في مقالات لاحقة، وضع في الدّال المعايير الّتي ينبغي لكلّ واحد أن يتحوّط بها وينتبه إليها وهو يحدّد مفردات علميْ الطبيعة وما بعد الطبيعة: بينما تُؤخذ المصطلحات في العلم الأول على جهة تمييز الاسم المشترك فيها، فإنّها في العلم الثّاني يجب أن تُحمل على ما يقال بالنّسبة إلى شيء واحد، أيّ التّناسب. معنى ذلك أنّ أرسطو قبل أن يضبط دلالة اصطلاحاته، يحدّد المعيار الّذي ينبني عليه الضّبط وهو ليس كما يبدو في الظاهر

المقول باشتراك الاسم أو المقول بتناسب، وإنما معياره في ذلك الغرض من النظر في تلك المصطلحات.

مسألة استقلاليّة عناصر المعجم في التّواتر

نلاحظ أيضا عدم استقلاليّة المدوّنة الاصطلاحيّة عن التّوطئة النّظريّة الّتي خصها الأستاذ العليمي لكتابه. من ذلك أنّ بعد إتمامه العنصر الأوّل "روادف التّصوّف ورواكيبُه، ص 28" وفي الصفحة نفسها يُفاجئ القارئ بسرد المصطلحات وكذا يعاد الأمر بعد العنصر الثّاني"بُنى التّصوّف: الأطوار والمنقلبات التّرنسندنتاليّة لتشكّلها، ص 40". الملاحظة نفسها تتكرّر بعد العنصر الثّالث "في استشكال علاقة الجمال والجلال والكمال، ص135".

لقد أثّر النّظام المرئي لتواتر المصطلحات في الكتاب في وضوح طبيعة العمل ذاته. بغضّ النّظر عن عنوان الكتاب الصريح باعتباره معجما، فإنّ القارئ قد يلتبس عليه الأمر حين يعاين المتن؛ إذ يجد نفسه تارة أمام معجم يفصّل معاني المفردات وفق صريح عبارة ابن عربي، وطورا يجد نفسه أمام استرسال الكاتب في التعليق والتحليل. الأمر الذي يفضي، في بعض الأحيان، إلى عدم التفريق بسهولة بين ما يصرّح به الأوّل وما يعلّق به الثّاني على الأوّل. أقترح في هذا السّياق مزيد توضيح الفصل بين دلالة المفردات الّتي وضعها ابن عربي على جهة اللّفظ وبين المعاني الّتي يوردها الكاتب على جهة المعنى أو من عندياته باعتباره عملا مؤوّلا.

مسألة المتن والحواشّي في المعجم

ملاحظة أخرى يجب الانتباه إليها تتعلّق، هذه المرّة، بسياسة خطّة التّعامل مع الاصطلاحات في العمل. في الوقت الّذي يُفرد فيه الكاتب المتن لحدود مفردات ابن عربي مباشرة، فإنّه يترك الحواشّي لإضافات وتعليقات مهمّة تفسّر بعض ما جاء غامضا في الشّواهد أعلاه (العودة مثلا إلى مصطلح التّصوّف، ص 30 الحاشيّة 1). أعتقد أنّه كان بالإمكان، في بعض السّياقات، إدراج التّعليقات التّوضيحيّة في المتن عقب الشّواهد مباشرة وترك الحواشي لتنبيه القارئ إلى المواضع الأخرى في مدوّنة ابن عربي، الّتي لها علاقة بالمصطلح أعلاه. تبدو طريقة الكاتب في الفصل بين المتن والحواشي في التّعليقات تناسب أكثر قواعد تحقيق المخطوطات منه تقاليد وضع المعاجم.

ب. ملاحظات تخصّ الكتاب من جهة المضمون

ابن عربي و"صراع المعقوليّات" في الغرب الإسلامي

يذكر الكاتب في مقدّمة معجمه بأنّ تصوّف ابن عربي، في بداية القرن الثّاني عشر ميلادي/ السّادس هجري، يتنزّل في سياق ما يسمّيه "بصراع المعقوليّات" أو "صراع المشاريع" في تلك الحقبة الّتي ما تزال، في الحقيقة، غامضة ومعقّدة بالرّغم من تعدّد الدّراسات الفلسفيّة، والتّاريخيّة، والعلميّة، والشّرعيّة وتطوّرها الكيفيّ والكميّ. والمعقوليّات السائدة في الأندلس عصرئذ هي الفلسفة المشّائيّة في النّظر، وعلم الكلام الأشعري في الاعتقاد، والفقه المالكي في الشّرع. جميع هذه المدارس، وغيرها من المدارس المتنافسة الأقل شهرة، كانت في نظره ضديد "مشروع" ابن عربي. ومناط الضدّية مقرون بكل من الحقيقة والآلة الّتي تفضي إليها؛ بينما تمنح هذه المعقوليّات، باختلاف درجاتها في أقاويل معقوليّاتها، العقل الثّقة في محصولاته ونتائجه فإنّ "مشروع" ابن عربي يستأنف مشكل الحقيقة من جهة آلة أخرى وهي القلب هذه "القوّة الّتي وراء طور العقل".

هل حدث بالفعل صراع بين هذه المعقوليّات في القرن الثاني عشر ميلادي؟ وهل فعلا جميعها معقوليّات؟ ما هي الخواص الّتي تجعل من قول ما قولا معقولا؟ هل يختصّ التّصوّف لنفسه وبنفسه بعض هذه الخواص أو الشّروط؟ ألا يفتقر التّصوف إلى نموذج في المعقوليّة اكتسحها العقل الإنساني مبدّلا ومغيّرا كلّما تطوّر الفهم الإنسانيّ؟

لن أختبر، في هذه السّطور القليلة، إلاّ المقارنة بين ابن رشد، رأس المشّائيّة العربيّة، وابن عربي، قطب التّصوّف الأندلسي. وغايتي من وراء ذلك ليس مجابهتهما مباشرة، كما عليه الحال في لقاء **الفتوحات**، وإنّما إعادة موازنة "الخصومة المطلقة" بين نظاميهما المعرفيين والّتي فرضتها في الغالب سياقات غير علميّة.

على خلاف موقفه من الحشويّة والأشعريّة يبدو موقف ابن رشد، في **الكشف عن مناهج الأدلّة**، تجاه المتصوّفة عموما موقفا معتدلا ووسطا. فهو يعيب على الأولى رفع العقل في إدراك حقائق الشّرع بينما ينقد الثّانيّة على إيغالها في تعقيد مقدّماتها العقليّة وشدّة تركيبها وعلى عدم جريانها وفق مجرى العقل الطبيعي.

أمّا المتصوّفة فينكر مذهبهم من جهتين على الأقلّ: من جهة كونه مذهبا نظريا يقبل القياس والاستدلال في تحرير الأقاويل وبلوغ الحقيقة، ومن جهة كونه مذهبا عامّا على النّاس بما هم ناس. في الأولى يرفع المتصوّفة قدرات العقل عبر تجاوزه إلى طور تكون فيه الحقيقة بالذّوق والكشف والمجاهدة وآلة ذلك القلب. وفي الثّانية يتجاوز المتصوّفة طاقة أفهام الجمهور في إيراد الحقائق وتقبّلها؛ إذ طريقتهم مقصورة على طائفة معيّنة من النّاس. في هذه النّقطة تحديدا، يجانس ابن رشد بين متكلّمي ومتصوّفة عصره في عدم التّمييز بين طبائع النّاس ورتبهم المختلفة في الفهم.

باستثناء هاتين الجهتين المنكرتين، يقبل الشّارح الأكبر بشرط المتصوّفة في صحّة النّظر العقلي، وهو مجاهدة النّفس وتزكيتها، وإن كان ذلك غير كاف أو مفيد، لأنّ النّظر يقتضي شروطا أخرى من بينها استعمال البراهين والأقيسة المنطقية ومخاطبة النّاس بما يفهمون، وهي الأمور الّتي يتجاوزها المتصوّفة بسبب تجاوزهم طور العقل.

ما أريد قوله هو أنّ مسألة صراع الأقاويل الفلسفيّة الرّشديّة والأقاويل الصّوفيّة الأكبريّة في الأندلس ليس عميقا بالقدر الّذي نجد عليه الأمر مثلا بين الفقهاء والمحدّثين من جهة وبين المتصوّفة من جهة أخرى.إذ يكفي أن نقف على ردود ابن تيميّة، وابن حجر، والسبكي، وابن خلدون، على كلام ابن عربي في أهمّ مؤلّفاته حتّى ندرك الصراع العميق بين هذين النّسقين التّصوريين للعالم والإنسان والله.

يعدّد ابن خلدون في **المقدّمة** (الفصل السّابع عشر) مواضع الخلاف بين كل من المتصوّفة والفقهاء في أربعة مواضع جوهريّة: الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد، والكلام على الكشف والحقائق المدركة كالصّفات الرّبّانيّة والملائكة والوحي والنّبوّة والرّوح، والكلام على التّصرّفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، والكلام على الألفاظ المموّهة الّتي يصدرها بعض المتصوّفة والّتي يعبّرون عنها بالشّطحات.

هذا بالإضافة إلى موضع خامس يتعلق بمفهوم الشّريعة. إذ يميّز المتصوّفة داخل مفهوم الشّريعة بين الشّريعة والحقيقة: "**الشّريعة أمر بالتزام العبوديّة، والحقيقة مشاهدة الرّبوبيّة، وكل شريعة غير مؤيّدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيّدة بالشّريعة فأمرها غير محصول، والشّريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحقّ، فالشّريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشّريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدّروأخفى وأظهر**" (القشيري، **الرّسالة**، 82).

-ابن عربي واستشكال الانخراط في الفكر الكوني للثّقافات الإنسانيّة

يذكر الكاتب في هامش الصفحتين 22و23 من كتابه مبرّرات استحضار ابن عربي في الثّقافة الإنسانيّة الرّاهنة ويحصرها في ثلاثة مبرّرات: أتى المبرّر الأوّل في سياق نظري فلسفي غربي تشكّلت ملامحه انطلاقا من نقد نيتشه للحداثة ودعوته إلى البحث عن طرق مغايرة لقول الحقيقة. المبرّر الثّاني، خطأ وقع فيه الّذين استعطفوا الحداثة في التّراث العربيّ الإسلاميّ فحصروها في مدارس وأعلام محدّدة فكانت المعتزلة بحثا عن "العقلانيّة"، وابن رشد في علاقة الحكمة بالشّريعة

بحثا عن "الفكر الحرّ"، والفارابي في السّياسة المدنيّة بحثا عن "الدّيمقراطيّة". ومبرّر ثالث مجاله تشكّل الفكر ما بعد الحداثي في الغرب وتناسب معانيه مع المعاني الّتي يفضي إليها التّصوف الأكبري تأويلاً يتجاوز طور العقل.

بقدر ما تستحق هذه المبرّرات وجاهة معقولة في استجلاب ابن عربي وانخراطه في الفكر الكوني الإنساني اليوم، بقدر ما تشير إلى عدم انتباهنا إلى نجاعة تنزيل تراثه الصّوفي وتبرير نشأته ضمن أفق الحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرن الثّاني عشر ميلادي على الأقل. هل نحن في حاجة لإيجاد تبرير انخراط تصوّفه في الثّقافة العالميّة؟ ألا يمكن البحث عن تبريرات داخل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة تبرز الانتهاء إلى ما انتهى إليه ابن عربي في تحديده لمعيار للحقيقة؟ هل نحن في حاجة إلى إثبات هويتنا وذاتيتنا انطلاقا من هوية الاخر وذاتيته المتمركزة أصلا؟

بغضّ النّظر عن هذه التّساؤلات، الّتي كان بإمكان الكاتب أن يفحص فيها بعمق وهو الّذي صرّح بأنّ التّقارير الصّوفيّة الأكبريّة ما هي إلاّ ردة فعل ضدّ تقارير "الحقيقة الرسميّة" كما جسّدتها الفلسفة الرّشديّة في الأرسطيّة وعلم الكلام السّنّي في الأشعريّة، فإنّي أودُّ الاكتفاء بالإشارة إلى اقتصار العمل على الاستظهار بابن عربي في العالم الأنجلوساكسوني والأمريكي، على وجه التّحديد، (وليام تشيتيك ChittickW.C)، ولم ينبّه القارئ إلى جذور تلقّي التّصوّف الأكبري مبكّرا في الغرب الوسيط ولا إلى حضوره في بقية ثقافات العالم الغربي المعاصر مثل ألمانيا، وفرنسا، وإسبانيا.